



著作：大乘止观法门之研究

第四节 本书的性染说与天台智顗的性恶论

(一) 对于心性染净说的考察有关心之本性的清净、染污，或具染净之两面，或者非净非染的问题，从人类的伦理或宗教的立场来考察之者，都是由来已久，且为非常重要的问题。

在佛教中说，这一心性之开端，从原始经典为始，已经有了若干的论究。到了部派佛教时代，此即成为产生异说的主要论争的论端之一。在大乘佛教而言，其中的《瑜伽师地论》及《唯识论》等，对此未有若何特殊的解释；《般若经》、《华严经》、《如来藏经》等经典，以及密教的经论，对此亦未发现若何的论列和解释，唯在强调心性本净说的同时，并且以此心性本净的思想为基础，发展出了许多的大乘思想(注一)。

回过头来，再看原始佛教的《南传三藏增支部经典》()中说：「心是明净而被染於客尘烦恼。」此在汉译的《增一阿含经》卷二二则谓：「心性极清净。」又在《南传三藏相应部经典》()中说：「心垢故众生垢，心净故众生净。」此在汉译的《杂阿含经》卷一零则谓：「心恼故众生恼，心净故众生净。」

在部派佛教时代，对此心性之问题，大别之有两个不同的思想倾向。第一是大众部及分别论者等的主张，是心性本净说，此在《异部宗轮论》、《随相论》、《舍利弗阿毘昙论》、《大毘婆沙论》、《成实论》、《顺正理论》等之中所传者，可以明白。第二是站在《大毘婆沙论》、《成实论》、《顺正理论》的立场，则否定心性本净说，主张心性具有染净之二面说。

再看大乘佛教的《瑜伽师地论》卷五四说：「诸识自性非染」(注二)，这无疑是对经典中「心性本净」说所作的解释。至于《成唯识论》卷二，以为心性本净者，即是识的实性清净之意；在该论卷四则谓：「谓染净法，以心为本」(注三)，可知此处的「心」者，即是指的阿赖耶识，阿赖耶识是染净的种子，具有有漏种子及无漏种子，故成为杂染和清净了。

其次以《般若经》及《华严经》为首，发展至后来成为如来藏思想及密教思想的许多经论之中，乃以心性本净之说，作为贯串大乘佛教的基本思想了。因此，便可常常发现，以心性本净

说为型范，并且依以作为基础，发展出了如来藏、佛性、菩提心、法身、空性、法性、心真如、阿摩罗识、本觉等的许多思想。例如八千颂《般若经》、《大智度论》、《如来藏经》、《不增不减经》、《胜经》、《大乘庄严经论》、《中边分别论》、《中边分别论释》、《究竟一乘宝性论》、《大乘法界无差别论》、《楞伽经》、《大乘密严经》，以及《起信论》等，都是根据於心性本净之说而来强调见性或悟之可能性的。我们在前节之中，也屡次说到，与《大乘止观》的三性三无性思想有着深厚关系的《摄大乘论》，便与此处所举的《大乘庄严经论》及《中边分别论》的思想，属於同一个系统，同为基於心性本净之说而展开的。但是，《大乘止观》既然承继心性本净的如来藏缘起思想，却又发展出了他的性染思想，这在中国佛教的思想史上，固然属於首创，即在包括印度在内的整个佛教史上，也是空前的发明。由於本书的性染说，而有天台智顛的性具与性恶，再有华严宗的性起思想出现，而更显出天台性具的独特之处。因此，尤其是华严宗，對於天台的性恶之说，论难不已，此亦正是本书为其肇始，为中国佛教的思想界，带来了新的启发作用。

在中国佛教的大乘八宗之中，对此论争最烈的，当推华严和天台之两派。华严宗的性起说，是从性而起之意，是对缘起而言者，即是顺於真如本性所起之果海大用之谓。本幸男博士处理这个性起思想的问题之时，从文献上考察，认为这一思想之在华严宗学者间受到重视，是以华严宗之二祖智儼（西元六零二—六六八年）所着的《搜玄记》中，最先发动。《搜玄记》这部书，是在智儼二十七岁时所作，在其内容方面，有赖於地论宗的慧光及慧远所着的《华严经疏》之处很多，他的性起思想，恐怕也有些是受到慧远等的思想所影响罢(注四)。

比起华严宗的性起思想，天台智顛的性具思想，可谓光芒万丈而独步古今，甚至使得后来的华严宗学者，如澄观等，亦想以「具」来改造性起哲学。所谓「性具」，是本具於性之意，又可称为理具或体具；即是说，在法界的一一事法之中，便圆具了本来的十界三千、迷悟因果之一切诸法。这是基於智顛创说的三谛圆融及一念三千的理论而成立。智顛在其《法华文句》、《法华玄义》、《摩诃止观》的所谓三大部中，宣扬其十界互具、百界千如、一念三千的思想，主要即是说的性具哲学。而在《观音玄义》中，宣说性恶思想，也可说即是显示性具本体的性恶之面，两者一贯，毫无抵触之处。因为智顛以及后来的湛然等天台学者，是以观心为主，所以特别强调「心具三千」之旨。所谓性者，是心之性，心之本体，由内向外发是性，由外向内观是心，因此，心具三千，即是性具三千。最有趣的是与天台性具之对比，有华严宗的性起说，假如《华严经》、《般若经》、《法华经》的基本思想是站在性染的立场，那么，以智儼为始，又经法藏等之配於净心缘起之性起说，到底是唯净的呢？或是通於染净的？特别自澄观之将天台的性恶说，引入华严宗以来，便产生了臧否两流的论争(注五)。而此问题之症

结，乃出之於天台的性具性恶之创说。

(二) 天台思想中的性具说与性恶说天台智顛的性具思想，是表现在十界互具、百界千如、一念三千的论述之中。十界即是《华严经》与《大智度论》所说的地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人间、天上、声闻、缘觉、菩萨、佛等所谓六凡四圣的十法界。十法界的各界，各各界互具有其他的九界，内具自己，所以十界在当相当处，各各是圆融平等的。若从其渊源上考察，可说是在《大般若经》的「一切法趣一切法」；《金光明经》的「於一切法合受一切法」，以及《维摩经》的「须弥芥子相入」等诸说。因此，十界的每一界，相互具有其他的九界，法界的全体，即可称为「百界」；至於「千如」，是从《法华经·方便品》的十个如是而来，即为：如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。以百界乘此十如是，即成了「百界千如」。在《法华玄义》，展开百界千如的实相论，使之更进一步接近於现实性的，便是在《摩诃止观》所说的「一念三千」。此在《摩诃止观》卷五上说：「夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界，一界具三十种世间，百法界即具三千种世间，此三千在一念心，若无心而已，介尔有心，即具三千。」(注六)

此处所谓「三世间」，出於《大智度论》卷四七所说的五阴世间、国土世间、众生世间。五阴世间是指色、受、想、行、识，依五阴而成立众生世间与国土世间，正报的有情世间为众生世间，依报的器世间为国土世间，以此三世间相乘即成三千。一念即是三千世间的本体实相，三千世间是一念实相的大用现前，所以名之为一念三千。三千具於一念，故谓性具。

可是，性具之说，后来亦被引入华严宗内，如前所说，澄观等人亦欲以「具」字改造华严的性起哲学，又如在华严三祖法藏所着的〈发菩提心章〉中，即有「具德门中，一法法尔，性具善恶」之说。然而，性具性恶之说，毕竟是天台智顛的创发，尤其是性恶之说，乃是天台的特异法门，是天台独到的极说；而此性恶与性具，在义理上虽相通而不相同，智顛是以圆教中敌对相即的理论，亘於法界的一切部门，於对立及矛盾之中，开展平等与相即，显示天台的实相论。也可以说，这便是天台思想的中心。

我们已经说过，在天台大师的三大部之中，仅以《法华玄义》及《法华文句》发明了十界互具与百界千如的思想，《摩诃止观》又进一步说出了一念三千的观念，然这仅是性具思想，未及性恶之说，有关智顛的性恶观念，最显着的是出於他的《观音玄义》及《请观音经疏》，这应该又是性具说的更进一步，可能这是智者大师的晚年思想。虽然近代的日本学者佐藤哲英氏，在其发表〈關於观音玄义及义疏成立之研究〉(注七)之后，又发表了〈天台性恶法门的创唱者〉(注八)，他认为：「《观音玄义》及《请观音经义疏》，不是智顛所作，而是其门人灌顶的撰

述。如果是这样的话，那么从《观音玄义》所见的性恶说，也不是智顓的，乃是灌顶所发挥的一种学说了。」(注九)其实，这不过是他的「大胆假设」而已(注十)。纵然在十八世纪，日本即有一位名叫普寂(西元一七零七—一七八一年)的华严及净土的大学者，他著有《法华玄义复真钞》及《摩诃止观复真钞》等，即以为性恶说与一般大乘及智顓的其他所说相矛盾，如果真是智顓的思想，也应在三大部中出现，至於阐述性恶说的《观音玄义》，不但文是拙文，义亦极为浅薄，绝对不像是智顓的作述。可是，性恶说在理论上是天台思想必然的，或者也是极有可能的开展，在思想体系上，也绝无矛盾之处。至於推想《观音玄义》及其性恶思想之系出於灌顶之说，也是非常勉强的假设。因为性具与性恶的思想，天台智者尚非最先的创祖，尚有南岳慧思禅师的《大乘止观》的性染思想，作了他的先锋。

可是，一提到《大乘止观》，问题来了，这部书的思想体系，大致根据《起信论》及《摄大乘论》，然而在其第一章及第二章中，述及不空如来藏处，彻底主张性恶说，但这绝对不是《起信论》的观点；又将阿梨耶识分为子时与果时，并谓阿梨耶识有两种，清净分依他性名为清净和合识，杂染分依他性名为杂染和合识等，均非《摄大乘论》的主张；再以之与南岳的其他著述如《诸法无诤三昧法门》及《法华经安乐行义》对照，思想不统一处也不少；本书除了第二十条及五十三条的经证征引了《法华经》的「穷子喻」，再有第三十六条的经证引了《法华经》的「无量分身释迦」为例之外，全卷都无实相论系的色彩，所以被人怀疑，不是南岳的真撰。但是由天台智顓所说的性具及性恶，和《大乘止观》的性染说相对照，我们又可确定，天台师承南岳，《大乘止观》仍当是南岳的作述。智顓以性恶说的敌对相即的辩证法，来呈现实相，而此性恶思想则不限于如智顓所说辩证法的实相观，乃是如来藏缘起说之所说。据日人安藤俊雄博士的看法，《大乘止观》第十七及十八条经证所引的「心性是一，云何能生种种果报，即是能生生死」，「即是法身流转五道，说名众生，即是能作生死」，其目的在於证明性染之说的依据，此虽尚未查明究系出於何经，但总不会出於如来藏系统的经典范围(《天台性具思想论》第三章)。由此推考，天台智顓既可以实相论的立场，吸收如来藏缘起说的影响，南岳慧思何以就不能从龙树的实相论转而用大乘止观发展如来藏缘起的思想呢？从本书之依於《起信论》及《摄大乘论》，而又超越於《起信论》及《摄大乘论》的情形来判断，南岳绝非墨守成例的人，乃是一位具有创发智慧的人，他之思想立场的变迁运用，绝不能以一般的拘泥之辈与之相比。

由於如此，我们便可以用下面的一表，来说明《起信论》、《摄大乘论》、《大乘止观》、天台三大部及《观音玄义》之间的思想关系了。

《起信论》与《摄大乘论》，并无系统相承的关系，只是体系的立场类似；天台思想与《起信论》及《摄大乘论》之间，也无必然的关系，唯因《大乘止观》与《起信论》及《摄大乘论》有关系，天台的性恶思想则与《大乘止观》有关系。

现在，我们且看天台智顓的性恶论，作一番理解之后，再来考察此一论点与本书的关系。依据智顓的《请观音经疏》，谓为陀罗尼之所消伏，举出事、行、理的三毒，而说：「事者，虎狼刀剑等也；行者，五住烦恼也；理者，法界无阂无染，而染即理性之毒也。」(注一一)这虽是智顓所说性恶的资料，但却极为简单。至於在其《观音玄义》之中，则有如下的一段明确的问答了：

「问：缘了既有性德善，亦有性德恶否？」

「答：具。」

「问：阐提与佛，断何等善恶？」

「答：阐提断修善尽，但性善在；佛断修恶尽，但性恶在。」

「问：性德善恶何不可断？」

「答：性之善恶但是善恶之法门，性不可改，历三世无谁能毁。」(注一二)

另有一段又说到阐提与如来不断性恶的理由如次：「今明阐提不断性德之善，遇缘善发。佛亦不断性恶，机缘所激，慈力所熏，入阿鼻同一切恶事化众生，以有性恶，故名不断。」(注一三)

在这里，智者大师将恶分成修恶和性恶，也将善分为修善和性善。修是修治造作，是属于事相的一面；性是本有不变，是属于理体的一面。换言之，修恶是显现於现实界的意识和行为的经验之恶，性恶则为恶的可能性，是潜藏於本体界的根性，所以也和恶性之义相同。此处所谓的阐提，具名一阐提，是梵语的音译，意为断善根及信不具足。阐提有没有成佛的可能性，在中国佛教史上，曾经引起很大的争执，结果由於《涅槃经》的译出，始论定阐提也有佛性。智顓的性恶说，与阐提有佛性说，适成一个绝佳的对比：为了成佛而向众生看，虽为断了善根的一阐提人，也有成佛的善性不断，他们只是由於信心不具足而与修持佛法的修善绝缘而已，佛看他们，尚有成佛的希望，因其性善未断之故；为了救度众生而向佛看，佛虽断尽一切恶作行为，已经烧却烦恼恶谱，所以没有修恶存在，但是佛对恶法已得自在，为度众生，通达於恶，与恶趣同事，以化恶趣众生，却又不为恶事所染，不起修恶。佛以自在神通之力，以诸恶法门化度众生，运用恶法而又不被染於恶法。如来不断性恶而其心清净无染，假若如来的性恶亦断，则於入大涅槃之后，即住常寂光中，永无可能以神通力，作意起恶，教化众生了。无怪乎宋代的四明知礼（西元九六零—一零二八年），在其所著《观音玄义记》卷二中，要极力赞仰

天台智者的性恶之说，而谓：「只一具字，弥显今宗，以性具善，诸师亦知，具恶缘了，他皆莫测。故《摩诃止观》明性三千，《妙玄》、《文句》皆示千法，彻乎修、性，其文既广，且义难彰。是故此中，略谈善恶，明性本具，不可改易。名言既略，学者易寻。若知善恶皆是性具，性无不融，则十界、百界，一千、三千。」(注一四)

这是四明尊者赞扬性恶思想，并为天台大师辩释，为何不在《摩诃止观》及《法华玄义》、《法华文句》中说出性恶。实则当其述及十界百界、一千三千之时，已经深切地表示了善及恶的修与性之义理了，唯其文广义精，不易为人所知，故在《观音玄义》之中，浅显地说了出来。四明尊者的这一见解，虽其未必即是论。但是，天台三大部中，固然未曾提及性恶之说，至少，在十界互具、百界千如、一念三千的思想之中，已可窥悉性恶思想的消息了。是到了智顓晚年，说出《观音玄义》中的性恶思想，乃是非常自然的事。依照知礼的见解，《观音玄义》，也是出於三大部之后，并且是以性恶之说来统一天台思想的全体，而视之为天台学上的根本原理。这种看法不论其是否妥当，至於智顓说出性恶论来的原因，乃为承受慧思的《大乘止观》之性染说，以表达他对如来的思辨方法。在他以为，如来不应逃避现实的娑婆世界而乐於永恒的寂静之境，故以娑婆世界作为唯一的活动的舞台，以普门示现的观世音菩萨的救世悲愿，作为表现积极的活动的如来的真实性。成为如来的这种活动的可能性者，即是将其其他九界所有之恶，包容在如来的一己之内，始能发动所具的九界之恶性，来应现於其他的九界，和其他九界众生的依正二报一齐示现，以教化之。这种思想，的确极其伟大可佩。

如果再事检讨，十界互具与百界千如的思想，虽系本於《小品般若经》、《金光明经》及《维摩经》等经，《大乘止观》的性染之说，亦系据於如来藏系统的经典，已如前述。然而，这些出於印度的经典，纵然具有如慧思及智顓所理解的性恶之意，但在印度毕竟未曾发生过明显而理论化的性恶之说，何以到了中国的陈隋之际，即形成了一股强大的思潮？说到这里，我们不得不从中国的传统思想史上，作一番考察了。

(三) 天台的性恶思想与本书性染说的关系若从中国思想史的性之问题上考察一番，也许可以得到一些不能算是完整的，关于天台性恶说的根源。我们知道，中国的性说，是始於孔子，孔子不曾明白地说过人性之善或恶的话，甚至他的门人子贡还说：「夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。」（《论语·公冶长篇》）唯其仅仅说过：「性相近也，习相远也。」（《论语·阳货篇》）但是孔子并未说明近什么又远什么？据孔子的全体思想看来，他是主张性善的。此性由何而来？孔子的孙子子思（西元前四九二—四三一年）的《中庸》之中，便下了定义说是：「天命之谓性。」到了子思后的孟子（西元前三七二—二八九年），则更具体地主张性善之说了。如在《孟子·滕文公篇》上，即有：「孟子道性善，言必称尧舜」

之句。然与孟子同时的有一位告子，却持「性无善无不善也」之说（《孟子·告子篇》）。因此有人说，孟子是站在伦理学者的立场而言，告子则是站在自然科学者的立场而说。若依王充《论衡》的〈本性篇〉所载，於孟子之先，即有周人「世硕，以为人性有善有恶」了。另有「宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶」。可见，告子的无善无不善论，与世硕的有善有恶，适巧相反。孟子起而定於一尊，主唱性善之说。然在孟子之后没有多少年代的荀子出现，又和孟子相反，主张性恶之说，在其所着《荀子》的〈性恶篇〉中，即谓：「人之性恶，其善伪也」；又说：「凡人之欲为善者，为性恶也。」由於孟荀两家，對於性善性恶的主张，给后世学者的影响极大，故到了汉朝的董仲舒时，便将善恶之说，作了调和，在《春秋繁露》的〈深察名号篇〉中说「性者质也」（《繁露义证》云：宋儒所谓气质之性本此），董子上接孟荀而下启宋儒，可谓了不得的事。宋儒之论性者，如程伊川及朱熹等人，乃是由唐之李翱受佛教影响所作复性灭情之论而开展出来，性即气质之性，是本性的理体。由於性之质是善，所以接受了孟子的思想，情是恶，可以转变，又接受了荀子思想的原则。如何调和呢？董仲舒便以阴阳之理来配性情之说，而谓：「身之有性情也，若天之有阴阳也。言人之质而无其情，犹言天之阳而无其阴也。」（《春秋繁露·深察名号篇》）「情者人之欲也。」（《汉书·董仲舒传》）

所以在王充《论衡》的〈本性篇〉，亦作如此的介绍：「性生於阳，情生於阴；阴气鄙，阳气仁。曰性善者，是见其阳也；谓恶者，是见其阴者也。」这便解决了性善与性恶的论争。但是，到了后汉的扬雄（西元前五三一—一八年）所着《法言》的〈修身篇〉中，再将董仲舒的（阴）情（阳）性思想，更加明确地划出了界限和指出了症结之所在，主张「善恶混」的思想，而说：「人之性也，善恶混。修其善，则为善人；修其恶，则为恶人。」

这是把善恶都视为人之本性，为善即善，为恶即恶。换言之，人性之中，与生俱，便是善恶兼具的；到了人世之间，若能修善行，善性即现而为善人，反之若造恶业，恶性即现而为恶人。可惜的是，儒家的思惟，尚无法透入心性的本源，所以仅止於此，无法更进一步，说出如何成为彻底的善，如何利用本性的恶来助成彻底的善；无法将善恶的两面，达成统一的理想。直到唐代的韩愈出而唱性有上中下的三品之说：「性之品有上中下三，上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。」（〈原性〉）

其实，韩愈仅是文章家而非思想家，他的性之三品说实在毫无深义可言，徒有文句的空话而已，比之汉世及其以前的性论诸家，简直无法论列。但到韩愈的学生也是韩愈的朋友李翱的《复性书》中，才因受了佛教的影响，提出了复性灭情之说，佛教说灭染浊烦恼而显佛的清淨法性，他便以恢复人之可成圣人的本性，而灭却惑人之性的情，而谓：「喜怒哀惧爱恶欲七

者，皆情之所为也；情既昏，性斯匿矣。」（《复性书·上篇》）由此复性思想的启蒙，才有宋儒理学的萌芽。不过，唐宋的儒家思想，已在天台性恶思想之后，故与本题要追索的源头无关，我们暂且不必论究它了。现在我们应该注意的是董仲舒的阴阳性情说和扬雄的善恶混合说。董仲舒认为，人之有善恶，乃是由于有性情；人之有情，则如天之有阴阳，天有阴阳是常理，人有性情亦是与生俱来的天赋。这是就人之何以会有善有恶而作的解释。至於扬雄，则进一步就人之成善成恶而作了点破，基本立场，仍以为善与恶，都是人的与生俱来而具有的本性。可是，已如前所说，他们谁也未能说出一套方法，利用本性的恶来助成本性的善，也不能说出如何始可将本具的善性和恶性，作合理的协调，使得善恶相对的矛盾，完成究竟绝对的统一。这一步工作，就不得不让给中国佛教内的大思想家，来作更深一层的发展了。而此发展的时间，却来得很慢，过了五百年后，始有南岳慧思禅师的《大乘止观》，把此思想，引进了佛教之中，作了精辟的阐述，他以如来藏中，具有净性也具有染性，所以才有觉与不觉、空与不空的差别。再到天台智顓，又进一步，分出了性善与性恶、修善与修恶。故这两位大师的性恶思想，比荀子的性恶论，在境界上高得太多，根本无法相提并论。可是，依照以上所举的线索推察，天台的性恶说，至少就其源头而言，是不能说和以上所举各家的性论之间，没有血缘关系。否则就会缺少一个理解南岳禅师及天台大师，何以会有性恶说产生的论证了。我们又知道，中国佛教输入之后，迄於隋唐，始为完成中国思想型态的时期，因之，距离扬雄五百年后，始有陈之慧思及隋之智顓，师弟二人，将此性恶之说，建立起来。

那么，在《大乘止观》中的性恶论，是怎样说的呢？本书不名性恶而称性染。现在且举本书卷一对于性染说的文字如下：

本书卷一云：「次明具足染法者，就中复有二种差别，一明具足染性，二明具足染事。初明具足染性者，此心虽复平等离相，而复具足一切染法之性，能生生死，能作生死。」（注一五）

卷二接着又说：「次明心体具足染事者，即彼染性为染业熏，故成无明住地及一切染法种子，依此种子现种种果报。此无明及与业果，即是染事也。然此无明住地及以种子果报等，虽有相别显现，说之为事，而悉一心为体，悉不在心外。（中略）所言如来藏具染净者，有其二种：一者性染性净，二者事染事净，如上已明也。若据性染性净，即无始以来俱时具有；若据事染事净，即有二种差别，一者一时中俱具染净二事，二者始终方具染净二事。此义云何？谓如来藏体，具足一切众生之性，各各差别不同，即是无差别之差别也。」（注一六）

从这两大段文字之中，可以明白，《大乘止观》的性染说，与《观音玄义》的性恶之说，在原则上虽相同，在看法上则亦不同。天台仅说性恶，南岳却还说了事也有染，这是彻底的性恶思

想，在体系及组织上，也比《观音玄义》，来得深刻和精密。因在本书的如来藏，不仅具有染性，同时复具有染事。从其两者源头的考察，固系一流相承，两者所据经论立场的不同，所以彼此观点略异。也就是说，本书的性染说，是依《起信论》所示不空如来藏的思想，以阿梨耶识为一切法的根本而来。《观音玄义》的性恶法门，如前所说，是约〈普门品〉所作的疏释，宣示一切众生，本具三因佛性，傍及圆教所说如来在现实面的活动性。所以彼此略有出入。

至於本书，是基於如来藏思想，而更加发挥了性染思想，且以性染思想，来贯串本书的前后立场。所以，不仅止观依止的不空如来藏中本具染法，即使止观境界及止观体状的三性和三无性中，也有着染法本具的思想。例如本书卷三有谓：「众生之体实，事染之本性，具足违用，依熏变现。故言有垢。（中略）所现之相常寂，复称为净。」（注一七）

同卷又谓：「诸佛违用，即是无垢染，但为令众生舍染欣净，是故不彰也。」（注一八）

更谓：「所谓现同六道，示有三毒，权受苦报，应从死灭等，即是清净分别性法。（中略）但由是佛德故，以佛望於众生，故名此德以为清净。若偏据佛德之中论染净者，此德实是示违染用。」（注一九）

当智旭的《释要》卷三释及此处，便肯定地说：「天台性恶法门，正本於此。」（注二零）因为本书所持染净一体的思想，实际上，若就不空如来藏而言，宁可说是偏於染性的一面，众生若无染性，即不成其为有漏染法的具缚凡夫；如来若无染性，便无由现同六道，示有三毒，权受苦报；若不示同六道众生，便无法深入众生群中去教化众生。虽然是出於无作神通之任运，但其发动之力，系来自如来藏的染性功能。此种染性，对佛而言，名之为示违的染用，对众生而言，佛的染德亦是清净，因为此一染德，即是发动救世大悲的主因。

本来，断恶修善，乃是通於佛教大小乘各宗的共同思想，根据一向的佛陀观，对於已断无明成了正觉的如来，纵系微尘之恶，也已彻底断绝，未尝有人敢以提出，在真实的如来藏心，尚自抱有染性的可能。等到慧思的本书出来，不仅在哲学的思辨方面，主张性染，且在修习止观的实践方面，也用上了性染的理论依据。他的思想源头，固然已如前述，是出於中国传统思想中的性论的提示，但在另外，尚有他个人的思想背景。我们知道，在慧思的生涯中，所受的苦难与迫害之多，超出任何一位与他成就相当的高僧（注二一）。因而使他一方面自觉地宣扬末法年时的来临（注二二），另一方面对於迫害他的许多恶人，依旧怀着慈悲之心，不但不恨不仇，反而更进一步地希望用何善巧方便来济渡他们；由於《涅槃经》，有阐提成佛之说（注二三），《法华经》也有极恶之人提婆达多授记成佛的记载（注二四），所以独创性染之说，以表对於末法时代

的恶人，也抱有极高的愿望。这也正是菩萨精神的流露了。

有人以为，慧思在修学时代，读诵《法华经》及於千遍(注二五)，所以应以《法华经》为其教说的基准，来考察他的着述的真伪。恰巧本书中的《法华经》气氛不够浓厚，所以怀疑并非出於慧思的着述。可是，我们若作深一层的推究，本书之性染之说为中心，性染之说的基本精神，正是本於《法华经》的〈普门品〉所说，观音菩萨为了救度众生而作普门示现，上自佛身，下迄人非人等，显现三十三种不同的身分。这个岂不就是本书所谓的「现同六道，示有三毒，权受苦报」的蓝本吗？因此，本书在理论的构架上，与天台的实相论不同，它的出发点，仍可说是以法华信仰的实践为准的；这一〈普门品〉的理想依据，到了天台智顗，便将之作了具体而明朗化的赞扬与弘通，其间可谓是一脉相承的关系。无怪乎现代日本学者之中，例如安藤俊雄(注二六)及本幸男(注二七)两位博士，亦均主张天台的性恶论，乃是根源於本书所持性染思想的展开了。此与三百五十年前智旭所说：「天台性恶法门，正本於此」者，先后恰好呼应。

注解：

注 一、胜又俊教博士《心性说类型的考察》，载於《印度学佛教学研究》一零卷一号参考。

注 二、《大正》三零·五九五页下。

注 三、《大正》三一·一八页下。

注 四、本幸男博士〈性起思想恶〉，载於《印度学佛教学研究》五卷二号参考。

注 五、同右参考。

注 六、《大正》四六·五四页上。

注 七、《印度学佛教学研究》五卷一号。

注 八、《印度学佛教学研究》九卷二号。

注 九、同右参考。

注一零、安藤俊雄博士《天台学根本思想展开》一六七页。

注一一、《大正》三九·九六八页上。

注一二、《大正》三四·八八二页下。

注一三、《大正》三四·八八三页上。

注一四、《大正》三四·九零五页上。

注一五、《大正》四六·六四六页中。

注一六、《大正》四六·六四七页中一下。

注一七、《大正》四六·六五六页上。

注一八、同右。

注一九、《大正》四六·六五六页上一中。

注二零、《[正续藏](#)》九八·四六六页 C。

注二一、平了照氏〈南岳慧思传〉载於《山家学报》新一卷二号一四二页参考。

注二二、《南岳思大禅师立誓愿文》，《大正》四六·七八六页下。

注二三、《涅槃经》卷九、卷一六、卷二六、卷三二、卷三三所载，一阐提辈亦有佛性，由於佛性不断故，无不堪当成佛。

注二四、《法华经·提婆达多品》所示。《大正》九·三四—三六页。

注二五、《续高僧传》卷一七，《大正》五零·五六二页下。

注二六、同注九。

注二七、同注三。

此检体版资料录自法鼓全集 HTML 版（繁体）